

LA TEOLOGÍA: PENSAMIENTO SOBRE EL DIOS VIVO Y VERDADERO

JOÃO MANUEL DUQUE

Con el supuesto asumido de que la Teología sea la *reflexión* sobre el Dios vivo y verdadero, y sobre el significado de la referencia humana al mismo Dios en el entorno de múltiples retos planteados por cada cultura, mi intento se orienta hacia una breve meta-reflexión, o sea, me propongo *reflejar sobre esa reflexión misma* – que es el pensamiento sobre el propio discurso acerca de Dios y acerca de su relación con los humanos, por lo general llamado Teología. Por lo tanto, lo que voy a hacer es un ejercicio de teología fundamental, en cuanto consideración meta-teológica o elaboración del entendimiento que la teología tiene de sí misma, en tanto que comprendida como *logos* humano referido al Dios vivo y verdadero.

Este ejercicio de pensamiento acerca de una manera particular de pensar, precisamente el pensar teológico, no se puede iniciar sin un examen previo de la relación entre pensamiento y lenguaje, sobre todo porque la teología, en tanto que es ejercicio de pensamiento, es siempre ya un ejercicio discursivo, en sus variadas dimensiones.

Después de haber presentado estos supuestos generales, avanzaré hacia una brevisima consideración de la relación entre el discurso (humano) y Dios, tocando, por un lado, en las propias condiciones históricas de posibilidad y, por otra parte, en los límites de la teología como trabajo discursivo.

Por último, terminaré con una descripción directa de la Teología, entendida aquí claramente como una modalidad de experiencia de Dios, y no exactamente como discurso extrínseco y objetivante sobre el Dios vivo y verdadero – lo que, de hecho, anularía, para nosotros, su vida y su verdad mismas.

1. Pensamiento y lenguaje

El lenguaje, en el significado más general de articulación *del* sentido y de articulación *con* sentido – sea cual sea el modo concreto en que se realice tal articulación – es primera y más fundamental condición del pensamiento mismo. Por

una parte porque en el hallamos el punto de partida de todo pensamiento; por otra parte, porque el es medio mismo de su realización.

En efecto, no hay posibilidad de pensar a partir de nada, o sea, sin punto de partida. Aunque partiéramos de puras ideas, eso sería ya una primera articulación de sentido, que permitiría el posterior desarrollo de la actividad pensante. En realidad, toda actividad pensante es ya siempre un ejercicio de reflexión, o sea, de flexión sobre algo pre-existente. La realidad pre-existe al pensamiento, incluso a las puras ideas. Pero el real que pre-existe al pensamiento, a fin de que pueda ser pensado, es dado al pensar precisamente como articulación con sentido, o sea, como lenguaje. No existe por lo tanto una experiencia inmediata de la realidad sin la mediación de sentido producida en el lenguaje. Todo aquello que experimentamos es experimentado *como* algo, o sea, inevitablemente marcado por una determinada hermenéutica. El la experiencia misma del mundo, el mundo es permanentemente interpretado y es, por eso, permanentemente lenguaje¹. Como dice Hans-Georg Gadamer, uno de los más influyentes filósofos del lenguaje, “ser que puede ser comprendido es lenguaje”². Concluimos pues que, cuando pensamos, lo hacemos permanentemente desde aquello que nos es *dado a pensar*. Aplicando una conocida máxima de Paul Ricoeur, diríamos que el lenguaje da que pensar (“*donne a penser*”³), aunque ese lenguaje sea, por ejemplo, de orden simbólico (al que precisamente se refiere Ricoeur, cuando formula esa expresión).

Profundizando un poco más, podríamos distinguir entre niveles de lenguaje menos elaborados reflexivamente – diríamos que más intuitivos o inmediatos – y niveles en los cuales la reflexión crítica ocupa un lugar más explícito. La hermenéutica de la realidad se realiza inicialmente sobre todo en símbolos y ritos, en estrecha relación entre acción y discurso, haciendo con qué los acontecimientos sean acontecimientos con sentido y no sencillamente factos brutos. En el mundo de la vida en que existimos, por el trama de símbolos interpretativos, participamos en diferentes modos de lectura de la realidad, por los cuales y en los cuales empezamos a pensar esa realidad misma.

¹ Cf. J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken*, Alber: Freiburg i. Br., 1985, 33.

² “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” (H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, I, 478).

³ P. RICOEUR, “Le symbole donne a penser”, in *Esprit* 27 (1959); cf. ID., *Finitude et Culpabilité II, La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

En un nivel posterior, reflexionamos sobre la realidad ya de algún modo interpretada y pensada, ganando cierta distancia hermenéutica y crítica en relación a la realidad misma. Eso marca el inicio del pensamiento específicamente crítico, que no surge del nada, sino que se nutre de la interpretación primera, en el mundo de la vida. Sin embargo, esa distancia crítica introduce algo diferente en el modo de estar en el mundo.

En el proceso de desarrollo del pensamiento crítico, es muy importante la reflexión sobre el propio proceso de interpretación de la realidad que se da en el mundo de la vida. En esa reflexión uno aclara los criterios de análisis y de evaluación de las interpretaciones primeras. Juntando a esta reflexión la reflexión sobre nosotros mismos, en cuanto seres que piensan críticamente el mundo y hasta el pensamiento mismo, nuestra actividad pensante llega a colocar la cuestión del fundamento último de nuestras interpretaciones del mundo y de nuestra reflexión crítica sobre esas interpretaciones y sobre nosotros mismos, en cuanto seres que colocan el mundo y a sí mismos en cuestión. Llegamos de ese modo a los niveles más elaborados del pensamiento, que denominamos genéricamente como modos *especulativos*, o sea modos por los cuales el sentido global y más fundamental de la realidad se espeja – *speculum* – en el pensamiento mismo.

Ahora bien, hasta mismo el nivel más especulativo del pensamiento se articula inevitablemente en lenguaje. O sea, todo el pensamiento que piensa lo que le es dado a pensar, a través del lenguaje, lo piensa como lenguaje. Porque el ejercicio mismo del pensamiento es lenguaje en articulación. Platón definía el pensamiento precisamente como diálogo (*dia-logos*) del alma consigo mismo. O sea, el acto mismo de reflexión pura, todavía anterior a su comunicación, es ya un *dia-logos*, o sea, un cierto modo de lenguaje. Y es partiendo de ese logos que el pensamiento se comunica.

El pensamiento es determinado por el lenguaje y lo determina a la vez. Nos hallamos ante un círculo hermenéutico: el lenguaje es condición del pensamiento; pero el lenguaje es siempre también determinada por cierta forma de reflexión, en cuanto interpretación del sentido de la realidad, entendida *como* algo. Diríamos pues que no hay pensamiento sin lenguaje y que no hay lenguaje sin pensamiento.

Ahora bien, es precisamente en el interior de este círculo – no necesariamente cerrado, como veremos – que podemos situar el pensamiento sobre el Dios vivo y verdadero. Porque ese pensamiento comparte la vida de todos los modos de pensamiento, en su dinamismo humano como lenguaje. Según la afirmación clara del

filósofo francés Dominique Bourg, “la condition de possibilité de toute appréhension de Dieu n’est autre que le langage même”⁴.

2. Dios y el (meta)discurso

El Dios vivo y verdadero se nos da (a conocer) en los acontecimientos de la historia, por mediación del lenguaje que interpreta y articula el sentido de esos acontecimientos mismos. La fe – en cuanto respuesta humana de acogida de esa auto-donación o auto-comunicación de Dios – se funda inevitablemente en un modo propio de relación con esa donación histórica en el lenguaje. La donación misma precede naturalmente la respuesta y esa precedencia gana cuerpo concreto en la precedencia del lenguaje mediador de los acontecimientos mismos. En ese sentido, creer es siempre ya responder y corresponder a una donación de sentido presente en una tradición discursiva, que genéricamente podríamos denominar tradición narrativa – aunque no sea formada simplemente por el genero literario de la narración⁵.

A esta donación histórica de Dios en la mediación de una tradición narrativa podríamos denominar discurso *de* Dios. No propiamente porque Dios hable directamente a los humanos, sino porque lo hace en la mediación de acontecimientos y del lenguaje humano mismo. El discurso de Dios sería entonces el discurso humano en el cual Dios se nos da (a conocer). En la medida en que se trata de discurso humano, es ya siempre también lenguaje de respuesta del hombre a Dios. Aquí se aplicaría la máxima de Jean-Louis Chrétien: la llamada (*l’appel*) misma se ve solamente en la respuesta⁶. Estando el lenguaje íntimamente ligado al pensamiento, la revelación de Dios incluye, en cierto modo, ya una especie de pensamiento sobre Dios, en cuanto comprensión o interpretación de Dios (en los dos sentidos del genitivo – en cierto sentido, Dios interpreta o conoce el mundo de determinado modo y el hombre interpreta Dios partiendo de su interpretación del mundo).

Sin embargo, en este nivel la modalidad del discurso sobre Dios no es explícitamente pensamiento sobre Dios, sino más bien donación originaria de Dios en la experiencia humana – experiencia que, por referirse al sentido, incluye el pensamiento y el lenguaje. Pero el meta-discurso, o sea el discurso explícito *sobre* el

⁴ D. BOURG, *Transcendence et discours. Essai sur la nomination paradoxale de Dieu*, Paris 1985, 23.

⁵ Cf.: P. RICOEUR, “Nouer Dieu”, in: ID., *Lectures 3*, Paris: Seuil, 1994, 281-305; en la tradición de la epistemología narrativa anglosajónica, puede verse la propuesta de J. MILBANK, *Theology and Social Theory*, 2ª Ed., Oxford: Blackwell, 2006, esp. 257ss

⁶ Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *L’appel et la réponse*, Paris: Ed. Minit, 1992.

discurso, surge en el tratamiento claro de este nivel primario del discurso mismo. Este meta-discurso – que en el caso es discurso teológico en un sentido mas estricto – se da siempre como elaboración reflexiva sobre la donación originaria de Dios en el mundo. El pensamiento sobre Dios es, por lo tanto, un meta-discurso que supone la anterior donación de Dios en el mundo. Como modalidad de meta-discurso es siempre ya interpretación de un discurso anterior, el cual precede el pensamiento reflexivo. Este dado anterior – que podría ser denominado genéricamente lenguaje de la fe, entendido como articulación primera de la experiencia de fe – se orienta, por si mismo, hacia la reflexión – en la tradición del *intellectus fidei* – y la reflexión está permanentemente referida a el, en una especie de círculo sin inicio y sin fin.

Ahora bien, la imagen del círculo nos conduce a un problema inherente al lenguaje y al pensamiento humanos. Tratándose de realidades rigurosamente humanas, ¿cómo pueden referir-se a Dios sin anularlo? ¿No se tratará más bien de una ilusión? La cuestión nos lleva de nuevo al interior de un meta-discurso: ahora no tanto como discurso sobre el discurso, sino como discurso sobre el *más allá* del discurso mismo. Pero ¿cómo lograr un verdadero más allá del discurso en la inmanencia pura de nuestro lenguaje?

La tradición recurre para el efecto al concepto de *paradoxon* (más allá de la *doxa* o opinión común y habitual). Recientemente hay una corriente de reflexión estética que relaciona este proceso con el tradicional concepto de *sublime*. Según la conocida propuesta de Jean-François Lyotard, por ejemplo, el sublime en el arte se manifiesta como representación del irrepresentable⁷. La irrepresentabilidad misma del irrepresentable se vuelve representada en la obra de arte. Por medio de esa representación muy propia, el irrepresentable entra en el horizonte de nuestra experiencia sin abandonar su irrepresentabilidad. El mismo sucede en el lenguaje, cuando se dice la indecibilidad misma del indecible, haciéndolo así realmente presente, aunque sin presencia directa (presencia real pero no inmediata). En esta auto-referencia paradójica, el lenguaje dice el indecible en la medida en que dice su imposibilidad misma de decirlo. Es el caso, por ejemplo, del lenguaje hiperbólico o del lenguaje de los límites.

Ahora bien, este discurso del más allá del discurso constituye un límite del lenguaje que puede saltarse hacia la radicalidad del negativo, terminándose en

⁷ Cf. J.-F. LYOTARD, “Das Erhabene und die Avantgarde”, in *Merkur* 424 (1984) 151-164.

agnosticismo puro. En ese sentido, un lenguaje *de* Dios y *sobre* Dios que supere el agnosticismo solo es posible cuando se mantiene la tensión entre posibilidad histórica – sobretodo en la narrativa de los eventos mediadores de Dios – y imposibilidad fundamental, evitando tanto el negativismo agnóstico – casi ateo – por una parte y, por otra parte, la idolatría de la palabra y del concepto⁸. Es precisamente en el interior de esta tensión – nunca superada – que se sitúa la Teología, en cuanto experiencia (en el lenguaje y en el pensamiento) del Dios vivo y verdadero – no de un puro concepto sin vida ni tampoco de un ídolo manipulable y por eso falso.

3. Teología como experiencia de Dios

1. Siendo la Teología experiencia de Dios, vive necesariamente de las mediaciones de esa experiencia misma, ya que no hay experiencia radicalmente inmediata de Dios. ¿Cuales son entonces, para la Teología, las principales mediaciones del Dios vivo e verdadero?

En primero lugar, como hemos visto, la Teología se desarrolla partiendo de un lenguaje previamente dado. En cierto sentido, podríamos hablar de un lenguaje pre-teológico. Se trata en primer lugar del lenguaje del mundo de la vida. Es el lenguaje mismo de los acontecimientos que hacen nuestra historia y que es la pragmática fundamental de la existencia; es el lenguaje narrativo que acompaña nuestras historias y las relaciona con un sentido; es el lenguaje poético que lleva nuestra historia hacia senderos nuevos, creando nuevas posibilidades; es el lenguaje científico que procura conocer y dominar los acontecimientos, etc. Toda esta variedad de lenguajes constituye el punto de partida de la experiencia teológica y de su lenguaje. Evidentemente que todos estas formas de lenguaje se vuelven fuente de Teología sólo cuando, de algún modo, son referidos a la cuestión de Dios y de nuestra relación con Él en la fe. En ese sentido, hay una especie de mediación teológica fundamental o inicial, por la cual el mundo, en los lenguajes humanos, es dado al labor teológico. Aunque, en sentido más amplio, se pueda considerar ese lenguaje ya como lenguaje teológico, en sentido más preciso esa es la fuente a la que se refiere toda la Teología en sentido estricto, en cuanto inteligencia o reflexión sobre las mediaciones originarias de Dios en el mundo.

⁸ Sobre la relación entre agnosticismo, ateísmo, idolatría y teología negativa, ver: J.- L. MARION, *L'idole et la distance*, Paris: Puf, 1977.

Avanzando un poco más, hallaríamos en el pensamiento mismo una mediación de la experiencia teológica. La experiencia de Dios en el pensamiento es ya plenamente una experiencia teológica en sentido estricto. Pero también aquí la experiencia de Dios no es inmediata, sino mediada en la experiencia del mundo. En la medida en que, en la experiencia de lo que es dado en el mundo se hace la experiencia del dar mismo y del fundamento de esa donación⁹, entramos en un nivel de la experiencia de Dios en el pensamiento que no es completamente reductible a la articulación originaria de la experiencia en el lenguaje. La Teología se manifiesta ahí como experiencia, hecha en el pensamiento, de determinada experiencia del mundo. A eso llamaríamos experiencia trascendental. Dios, en cuanto experimentado trascendentalmente en el pensamiento teológico, es experimentado como fundamento del mundo y como fundamento mismo de la experiencia, del pensamiento e del lenguaje. Sólo así podrá ser denominado Dios y no simplemente un factor del mundo, que eventualmente determinaría el sentido parcial de una persona o de un grupo.

Ahora bien, la experiencia trascendental de Dios en el pensamiento teológico nos abre al mismo tiempo hacia la inadecuación fundamental de todo pensamiento para pensar su fundamento. La idea que habita ese pensamiento mismo, en cuanto idea de Infinito, no cabe en el pensamiento ni en el lenguaje en que se articula. Sin embargo, el pensamiento mismo piensa y dice la idea de infinito. O sea, el pensamiento teológico acoge en si mismo el criterio de su crítica permanente. La trascendencia del Dios vivo y verdadero es principio de (auto)crítica teológica, en cuanto condición de su posibilidad y de su imposibilidad. En la comprensión y acogida de este criterio, la Teología reconoce el insuperable límite de su *logos*. Se trata pues de un modo de pensamiento permanentemente crítico de si mismo. Dios no es un dado de la realidad, ni el conjunto de todos los datos. Como distinto del mundo exige el ejercicio de la reflexión crítica, que distingue, al pensarlo¹⁰.

Porque la crítica implica criterios, la Teología coloca inevitablemente la cuestión de la verdad. Si el Dios vivo y trascendente es el criterio fundamental de la verdad, esa verdad no es propiedad de los humanos – ni de la Teología – sino referencia incondicional para todos y cada uno de los humanos, incluso para los teólogos. La Teología es mediación, en un lenguaje y un pensamiento volcados hacia

⁹ Cf. J. SPLETT, *op. cit.*, 42.

¹⁰ Cf. J. SPLETT, *op. cit.*, 37.

la vida, de esa verdad que interpela incondicionalmente cada ser humano. En esa interpelación se nos da el Dios vivo y verdadero.

Sin embargo, la verdad nos se destina solamente a ser conocida sino a ser hecha. Hacer la verdad, en respuesta a la interpelación incondicional del Dios vivo y verdadero, es tarea del humano, sobre todo del creyente. Ahora bien, si la Teología tiene como punto de partida una historia interpretada en el marco de una narrativa de narrativas, su punto de llegada es necesariamente la reconducción de su discurso y de su pensamiento, incluso del pensamiento crítico fundamental delante del Dios impensable e indecible, al dinamismo pragmático de la vida. Su *logos* se destina a la *carne* de la persona en el mundo, en el cuerpo de las culturas. El dinamismo crítico resultante de la incondicionalidad de Dios y de su verdad se orienta pues hacia la pragmática de la vida, como lugar condicionado de respuesta libre a la interpelación incondicional de la verdad.

2. Sintetizando, podríamos comprender la Teología, en cuanto pensamiento y discurso relativos a Dios, como experiencia de la donación de Dios en un triple nivel:

La donación de Dios sucede en el *discurso* que se articula *ante* Dios y *hacia* Dios. En cuanto respuesta humana, se pudo escuchar ahí la llamada misma de Dios y, por ese medio, su venida al lenguaje humano. Este nivel de la donación de Dios en el lenguaje podríamos denominarlo el *auditus fidei*, el la medida en que todo acto de fe lo presupone ya.

La donación de Dios sucede en el *pensamiento ante* Dios y *sobre* Dios. La actividad reflexiva nos conduce a la experiencia del fundamento en la experiencia del fundamentado. Dios viene al pensamiento precisamente como fundamento impensable de ese pensamiento mismo, articulándose en la idea de Infinito. En cuanto pensamiento teológico, presupone la fe y el lenguaje de su articulación primera. Así podríamos denominar este nivel de la Teológica el explícito *intellectus fidei*.

La donación de Dios sucede en la *pragmática* de la vida cotidiana. Si es cierto que esa pragmática ya formaba el punto de partida de la venida originaria de Dios al lenguaje, no es menos verdadero que la Teología, en cuanto *auditus fidei* y en cuanto *intellectus fidei*, se orienta hacia la *actio fidei*, hacia una verdad para ser hecha. En la pragmática de esa verdad se desarrolla la articulación histórica de Dios en el mundo,

como lenguaje. O sea, de la *actio fidei* brota la vida que origina el permanente *auditus fidei* de la Teología. El proceso no termina nunca; la Teología no tiene fin¹¹.

Definiríamos pues la Teología como *Logos* ana-lógico – o sea correspondiente – al *Theos* indecible primordial que se nos da en la carne de la historia humana. La Encarnación del *Logos* es punto de partida y de llegada de una Teología para la ciudad terrenal – o sea, de la Teología posible, que es la nuestra.

¹¹ Cf. J. DUQUE, “A Teologia como caminho. Considerações sobre o método teológico”, in *Didaskalia* 39 (2009) 13-36.